# الحقيقة الصوفية بين العقل و الكشف

الأستاذة : قرين جميلة
قسم الأدب العربي
كلية الآداب و اللغـــات
جامعة محمد خيضر-بسكرة (الجزائر)

## ملخص:

إن الذهاب إلــى أقصــى درجــات التجريد والترميز التي تكشف عــن رؤيــة جمالية في الإبداع بإعادة النظر في الثنائية الوجوديـــة (الله، الإنســـان) أو (الـــذات والموضوع) يحيلنا مباشرة إلى ما يســمى بالتصوف أو الأدب الصوفي؛ذلك أن موقع الشاعر الصوفي وخطورة دوره وصــعوبة معاناته تتأتى من هنــا بالضـــبط،وذلك إذا استطاع أن يتحرر مــن ســلبية تجربتــه الصوفية وذاتيتها، على الرغم من درجــة الغياب الموغل التي يعانيها، حينئذ يتحــول إلى بؤرة شفافة ونفاذة تتجمع فيه بتركيــز ايجابية الشاعر وروحانية الصــوفي،إذ إن التصوف حالة غيبوبة ودخول النفس فــي حالة متعالية على بقية الأحوال، يذهل فيها الصوفي عن العالمين حين يفقــد إحساســه بهم، ويعقده مع مثال أعلــى وهــو الــذات العليا.

## Abstract:

To go to the extreme limits of abstraction and symbolism which find out an esthetic vision in creation by revising the dichotomy of existence (Allah, human being) or (the self and the object) idea us directly to what we cati (mystic) sufi or mystic literature because the situation of the sufist and he significance of his role and the difficulty of his suffering is a result of ail of this, if he could liberate himself from the passivity and the subjectivity of his mystic experience despite of his great absence.

لقد أنشأ الصوفي لغته التي شكل فيها دائرته التي تستمد وجودها وشرعيتها من العلاقة التي تربطه بالوجود، لكن بطريقة خاصة وبدلالات تمثلها مرجعيات صوفية خاصة جدا، "غير أن الثابت أن الخطاب الصوفي – شأنه شأن باقي الخطابات – هو فعالية خطابية تمتلك من الآليات والشروط التي توفر له ما يجعله يكتسب الأبعاد المختلفة التي تضمن له الانسجام وشروط التواصل من خلال دوراته ضمن معايير الاتصال الأدبي العام "[1]،ولئن كان هناك نزوع نحو التفرد فهو يتجلى من خلال الانزياحات والدلالية الصوفية التي يرسمها ضمن عالم الأدب الصوفي.

إن هذه الرؤية الفنية الأدبية للأدب الصوفي "تفتح لنا رؤية صوفية ليست انعكاسا مرأويا للواقع،بل هي تجاوز له وتجاوز للوعي نفسه، إنها عملية خلق لهذا الواقع،ينسلخ فيه المتصوف عن موروثه الثقافي والاجتماعي ليتجرد من المعلوم ويفنى عن ذاته" [2]، ليتحد مع الذات الإلهية حيث الجانب الروحي الذي يسمو به عن صغار الأمور، مثيرا جانب الحب الكامن داخل نفوس البشر، باعثا الشوق الذي يعتلج صدورهم ومفجرا الوجد الذي يسري في أفئدتهم ،فتنطلق الروح نحو كل سام وتحلق في الأعالي نافضة عنها غبار الدنيا متلهفة أنوار الحق جل وعلا، ملتذذةً بمناجاته سبحانه ،سعيدة بالتضرع إليه، هانئة بعبادته،منتشية بمخاطبته،متفانية في محبته، راضية بالتذلل إليه، لاهجة بدعاء "الهي أنت مقصودي ورضاك مطلوبي" حيث ينتشر عبيق التصوف ويتضوع أريجه. [3]

إن الوحدة المطلقة ،التي تقوم على فكرة واحدة،وهي أنه لا موجود إلا الله، أو "الله فقط" أو "ليس إلا الله" ،ورغم كثرة الاختلاف في شرح موضوع

الوحدة،إضافة إلى خطورته الدينية إلا أن الصوفي قد أسهم في تدعيم هذا المذهب الذي يحمل شعار الوجود الحقيقي لله، وما عداه عبارة عن أوهام، "فتتعدد الموجودات بتعدد التعينات تعددا حقيقيا واقعا في نفس الأمر، وهذا التعدد لا يوجب تعددا في ذات الوجود"(4).

وإن الوصول إلى الوحدة المطلقة لا يتم إلا بالذوق والكشف،وهو ما يسمى بعلم التحقيق،والذي من شأنه إيصال الصّوفي إلى أعلى مراتب التجلي الإلهي، وتعدُّ فكرة وحدة الوجود أخطر المذاهب لأنها"تقوم بوحدة الحقيقة الوجودية بين جميع الكائنات ،وهي عبارة عن جريان الذات الإلهية في صور الموجودات،وطابعها العموم ،لأنها تشمل الكون كلّه بما فيه"(5).

أما الاتحاد فهو يعني :"تصيير ذاتين واحدة،وهو حال الصّوفي الواصل،وقيل هو شهود وجود الحق الواحد المطلق من حيث إن جميع الأشياء الموجودة بوجود ذلك الواحد معدومة في أنفسها"(6).

ولا يخفى على أي دارس في مجال التصوف ذلك التداخل الشديد والغموض الأشد اللذين يعلوان هاتين الفكرتين، لكن يمكن أن نحاول التفرقة بينهما عندما نعلم أن الاتحاد هو :«اتحاد الخالق والمخلوق مع احتفاظ كل منها باستقلالية ذاته، بحيث يبقى الخالق خالقا، والمخلوق مخلوقا ، فيكون الاتحاد بهذا المعنى معنويا روحيا لا حقيقيا جسديا»(7)؛أي إنها لا تعبر عن اتصال مباشر وشخصي بالذات الإلهية،وإنما هي فكرة فلسفية الطابع ، لأنها تعبر عن وحدة الخالق والمخلوق دون الإثنينية.

وإن هذه الأفكار التي ترى الوجود يمثل حقيقة واحدة «مستقاة من الأفلاطونية الحديثة(8)، وهي تخالف ما عليه جمهور المسلمين، وبعد أن كان المتكلمون يقولون بوحدة الذات الإلهية، قال الصّوفية بوحدة شاملة بكل شيء،

وبعد أن كان الأولون يقولون بفعل الله في كل شيء، قال الآخرون بوجوده في كل شيء» [9].

وأما الوحدة فهي« الحقيقة الوجودية الواحدة في جوهرها المتكثرة بصفاتها وأسمائها، لا تعدد فيها إلا بالاعتبارات والنسب والإضافات» [10].

ولقد قام الشاعر الفيلسوف بتصوير هاتين الفكرتين في أبيات ،ناسجا منها جزئيات تلتحم فيما بينها لتتحول تلك المفردات والعبارات إلى رسوم هندسية،والمنطلق في هذا أن «الصّور ليست زينة، لا معنى لها، بل هي تشكل جوهر الفن الشعري نفسه، إنها هي التي تحرر الطاقة الشعرية المختبئة في العالم»[11].

يقول الششتري [12]:

وَطَالِبُنَا مَطْلُوبُنَا من وُجُودِنَا    نَغِيبُ بِهِ عنَّا[13] لدى الصَّعْق[14] إذْ عَنَّا[15]

يرسم هذا البيت الشعري صورة توحد الذات الطالبة والذات المطلوبة من خلال نزع ومحو كل علاقة لغوية تنفي هذا، إذ أردف لفظ (المطلوب) بسابقه (الطالب) مباشرة ودون أية وسائط لغوية، وما اختلافهما وزنا صرفيا إلا اختلاف شكلي لغوي بحت، لأن الدلالة ترفض غير ذلك، فلا أثنينية ولا غيرية و"لاوجود للعبد أصلا، وإنما تثبت العبد في عالم الفرق حكمة،وتنفيه في عالم الجمع قدرة،فإذا استولى على العبد الجذب والفناء أصلا غاب عن مقام الفرق،فلا عبد أصلا، وصار الطالب عين المطلوب»[16].

وفي هذه الصّورة تعبير شبه صريح عن فكرة الاتحاد عندما تذوب كل الفوارق والمتغيرات بين العابد والمعبود (الطالب والمطلوب) ليبدوا شيئا واحدا.

ولما كان الشعر الصّوفي تعبيرا عن الحضور والغياب:«حضور القلب لما غاب من عيانه بصفاء اليقين»[17]،فقد جاء الشاعر بصورة الصّعق لمّا بدا له، فغيبه عن وجوده العيني ليصيره حاضرا في الوجود اليقيني ،ونلتمس تركيزه على فكرة الاتحاد حين قام بالتلاعب اللفظي (عَنَّا) المكون من حرف الجر (عن) والنون ضمير الجمع،و (عنَّا) القافية ، بمعنى بدا وظهر، إذ هو مصر على فكرة وصورة الجمع والاتحاد، ولعلّ الإدغام العالق بالنون دليل إصرار وتشديد على ذات الفكرة.

فالشاعر قد قام برفض ومحو أي مسافة ذهنية وجودية بينه وبين مطلوبه باستعمال ميكانيزمات اللغة، وذلك برفع كل الحواجز بين (طالبنا مطلوبنا) من جهة،وبإضافة الإدغام ،وتكرير اللفظ (عنا) من ناحية أخرى.

ويزيد الشاعر اقتناعا بفرض هذه الصورة على المتلقي حين يعمد إلى تشكيلها ثانية فيقول:

ولمْ نُلْفِ كُنْهَ الكَوْنِ إلاَّ تَوَهُمًّا وَلَيْسَ بِشَيْءٍ ثَابِتٍ هكذا أَلْفَيْنَا [18].

ينفي الشاعر أن يكون هناك وجود حقيقي عيني،كما يتوهمه الناس،فالوجود لله وحده،وما عداه هباء وأوهام،وهنا تجسيد لفكرة وحدة الوجود وإن هذه الفكرة لجاءت ملتحفة –في هذا البيت – بصورة القصر (النفي + الاستثناء) أي : لم + إلاّ.

ولا تخفى معاني القصر هنا، إذ من خصائصه أنه «يفيد الدلالة على تأكيد الإنكار»[19]،وإن لاجتماع النفي والاستثناء إعانة على ذلك، من حيث إن النفي كان بأداة الجزم (لم) التي دخلت على الفعل (نلفي)، فجزمته ونفته في آن واحد،فانصرف النفي إذن إلى فعل (الإلفاء) ، وأن ليس مطلقا،فاستثنى أن يلفي توهما،فالنزاع قائم بين ما نراه: هل هو حقيقة أم هو توهم؟ فأجاب

الشاعر بأن يكون كل هذا توهم وهباء وهو رد جازم غير قابل للاستئناف.

إن هذه الصورة الانزياحية – على المستوى الدلالي– خلقت توترا خاصا بين الكون والوهم، الشيء الذي وسع الفجوة مرة ثانية بين الشاعر والمتلقي، فكيف يتعين علينا رفض ونفي هذا الوجود الذي نراه ونعيشه ونلمسه ونحسه،مما جعل مسافة التوتر تحتد ،ولقد أعان هذه الصورة أسلوب القصر الذي وظفه الشاعر ليثبت الوحدة ،وينفي الكثرة.

فعندما يكون كل هذا الوجود وهما فإن هذه الصورة لتعمل على خلخلة الصورة الثابتة في ذهن المتلقي، فتصبح الصورة المحرك الذي يحول الأفكار الثابتة المتلاحمة والساكنة إلى أبنية جديدة تمور بالحركة والتشوش.

ويزداد تعقد الصورة في قوله:

فَرَفْضَ السِّوَى فَرْضُ علَيْنَا لأَنّنا بِمِلَّةِ مَحْوِ الشِّرْكِ والشَّكِ قَدْ دَنَّا

ولكنَّـــهُ كيفَ السَّبـــيلُ لرِفضـــه ورَافِضُه المرْفُوضُ نحنُ وما كنَّا [20].

فإذا كان المطلوب هو رفض السّوى ؛ أي طرح الغيرية ،وهو رفض واجب على معشر الموحدين الذين يؤمنون بعقيدة محو الشرك بالله، فإن الشاعر يستدرك في البيت التالي ،بتساؤل توكيدي ،إذ كيف يتم الرفض لشيء غير موجود أصلا، «فالرافض هو نحن وما كنا شيئا، بل عدما محضا، لا كنا من جملة السّوى فتحصل أن الحق تعالى هو الذي فعل ذلك جميعا»[21].

لقد تشكلت هذه الصورة عبر طرق هي: الاستفهام سبقه الاستدراك ثم الإثبات والجواب، فبعدما أقرّ الشاعر أن رفض الغيرية واجب استدرك في البيت الموالي ،وكأنه تناسى شيئا معينا ليضيفه قبل أن يكمل حديثه،وكأنها عملية تنبيه للمتلقي فيطرح سؤاله بعد ذلك:كيف السبيل لرفضه ،والرافض

هو عين المرفوض ! ،وهذه طريقة أخرى لعرض هذه الصورة ومهما تنوع هذا الرسم للصورة، فإنها «لم تغير من طبيعة المعنى في ذاته، إنها لا تغير إلا طريقة عرضه وكيفية تقديمه، إذ تتحصر أهميتها فيما تحدثه في معنى من المعاني من خصوصية وتأثير»[22].

وإن العقل عاجز عن الوصول إلى معرفة حقيقة ذات الله، وعلى إدراك الحقائق الإلهية على الرغم من أنه «نور يميز به بين النافع والضار،ويحجز صاحبه عن ارتكاب الأوزار،ونور روحاني تدرك به النفس العلوم الضرورية والنظرية ،أو قوة مهيأة لقبول العلم »[23].

ولعل الصورة التي يرسمها الصوفي للعقل متمثلة في أنه هول عظيم، وهذا الهول هو عقال الفكرة عن النفوذ إلى ميادين الغيوب وفضاء الشهود، لأن «أسرار المعاني خارجة عن دائرة العقول وإحاطة النقول» [24].

فيقول الشاعر:

أَمَامَك هَوْلٌ فَاستمِعْ لِوَصِيَّتِي عِقَالٌ من العقْلِ الذي منه قدّ تُبْنَـــــــا[25]

وتكاد تكون صورة العقل الممثلة في الحجاب تطفو على جميع النظريات الصوفية، «فقيل للنوري[26] :بما عرفت الله؟ فقيل بالعقل؟فقال: العقل عاجز لا يدل إلا على عاجز مثله» [27].

أما ابن عربي فهو ينكر على العقل معرفته ،ويرميه بالعجز المطلق على إدراك هذه المعرفة الكشفية،حتى ولو اتصل بالعقل الأول أو العقل الكلي[28]، ولعل تبرير ذلك في نظره أن العقل قاصر ومحدود وضيق ،مما لا يؤهله لمعرفة العظيم والمطلق والواسع.

«على أن الإقرار بعجز العقل على معرفة المطلق ليس حكرا على الصوفية وحدهم،بل لقد أيدهم في ذلك علماء أعطوا للعقل والإنسان والعلم

الإنساني عموما قيمة عالية وتحولات نوعية في مسار العلم »[29]، حيث إن العقل البشري مهما بلغ من عظم التدريب ،وسمو التفكير عاجز على الإحاطة بالكون. وهكذا يغدو العقل عند الصوفية «غير قادر على معرفة السر وحده، والعقل عندهم سبيل العاقل في حاجته إلى الدليل،لأنه حدث،والمحدث لا يدل على مثله»[30]

ومع كثرة المتصوفة الذين ينكرون معرفة العقل للذات الإلهية، نلتقي مع ابن الجوزي [31] الذي يجعل العقل تلبيسا على «الفلاسفة من جهة أنهم انفردوا بآرائهم وعقولهم ،وتكلموا بمقتضى ظنونهم من غير التفات إلى الأنبياء (...) وأكثرهم أثبت علة قديمة للعالم ثم قال بقدم العالم،وأنه لم يزل موجودا مع الله تعالى ومعولاته »[32].

وهو ما أشار إليه الشاعر في هذا البيت :

**أَبَادَ الوَرَى بالمشْكِلاتِ وقَبلهمْ بأَوْهَامِهِ قد أهلكَ الجِنَّ والبنَّا**[33]

وطفق الششتري بعدئذ يصوّر الشخصيات الفلسفية ابتداء من اليونانية، الذين انصب اهتمامهم على العقل ومقولاته فقال:

**وتَيَّمَ أَلْبَابَ الهَرَامِسَ كلِّهمْ وحسبكَ من سُقراطَ أَسكَنَهُ الدِّنَا**[34].

لقد صور الشاعر الفيلسوف سقراط قد سكن الدنّ، أي جرة كبيرة ،فإذا أصبحت الرواية القائلة بأن «سقراط دخل جرة وجلس فيها ليحصر فكرة لئلا يشوش عقله»[35]، فيكون التصوير حقيقيا،أو أن يكون هذا التصوير مجازيا برواية أنه « كان في زمن موسى عليه السلام، فقيل له (سقراط) لو ذهبت إليه لتأخذ منه الشريعة، قال: نحن قوم مهذبون لا نحتاج إلى أخذ، فأرداه عقله حيث صرفه عن التمسك بأنوار الشريعة فكان من الضالين» [36] وبالتالي يكون هذا التصوير كناية عن مدى حصر العقل ببعض المقولات

التي تناقض الشريعة،ولا توصل إلى غاية أي صوفي،وهي إدراك الحقيقة الإلهية.

فنلحظ كيفية تجسيم الفكرة (قصور العقل) في نمط حسي مادي،حيث يسعى إلى «جعل المعنوي حسيا، فكأننا بالتجسيم نحو المعنوي المجرد من اللبوس والحدود المكانية إلى حسيات ترى أو تسمع أو تلمس أو تشم ..» (37).

إن أبرز خاصية في صورة العقل ونعتها بالقصور تتمثل في صياغتها طبقا لنموذج بنية التوالد المتكاثر، فهو أساسا يتكون من صورة واحدة تتضخم وتتعقد كلما تتداخل حلقاتها المتداخلة بشكل يفضي إلى التعقيد والتضخيم.

إن الإنسان قد برز لهذا العالم على الفطرة الأصلية ، تماما مثل ما هو الحال بالنسبة لدودة القز، فهي توجد أول مرة دون نسيج محاط بها،ثم «إذا بلغت الروح، وكمل عقلها نظرت إلى هذا العالم السفلي،وعشقت فروقه،وتاهت في حظوظها وشهواتها ،فكلما زادت في تيهانها تركم حجابها، فمنها من يتراكم عليها حجاب الظلمة ،كظلمة المعاصي والمساوئ ،وهم العوام ،ومنها من يتراكم عليها حجاب الأنوار، كالاشتغال بالعلوم النقلية والرسمية والعقلية فتتغلغل في تلك العلوم وترسخ فيها فيعسر انتقالها عنها،وهو أشد الحجاب» (38).

ثم إن جمال الصورة يكمن في أن السجن يكون لنا منا،مثل ما هو سجن دودة القز الممثل في تلك الخيوط الحريرية التي تنسجها، أما سجننا نحن فيتمثل في مقولات العقل ونظرياته واستنباطاته التي تقوم بحصر الكون وتقييده ، فيقوم بسجننا.

وبالتالي يتحقق رسم صورة حجاب العقل بهذا النمط الذي يعد صورة أخرى لبعث الفكرة من جديد،وتصبح مهمة لتوضيح المعنى فضلا عن كونها

عنصرا من عناصر تزيين المشهد الصوفي.

لقد اتجه الشاعر المتصوف في ذكر تطورات العقل وتحولاته فقال :

**تلوح لنا الأطوار منه ثلاثة كراء ومرئي ورؤية ما قلنا** (39)

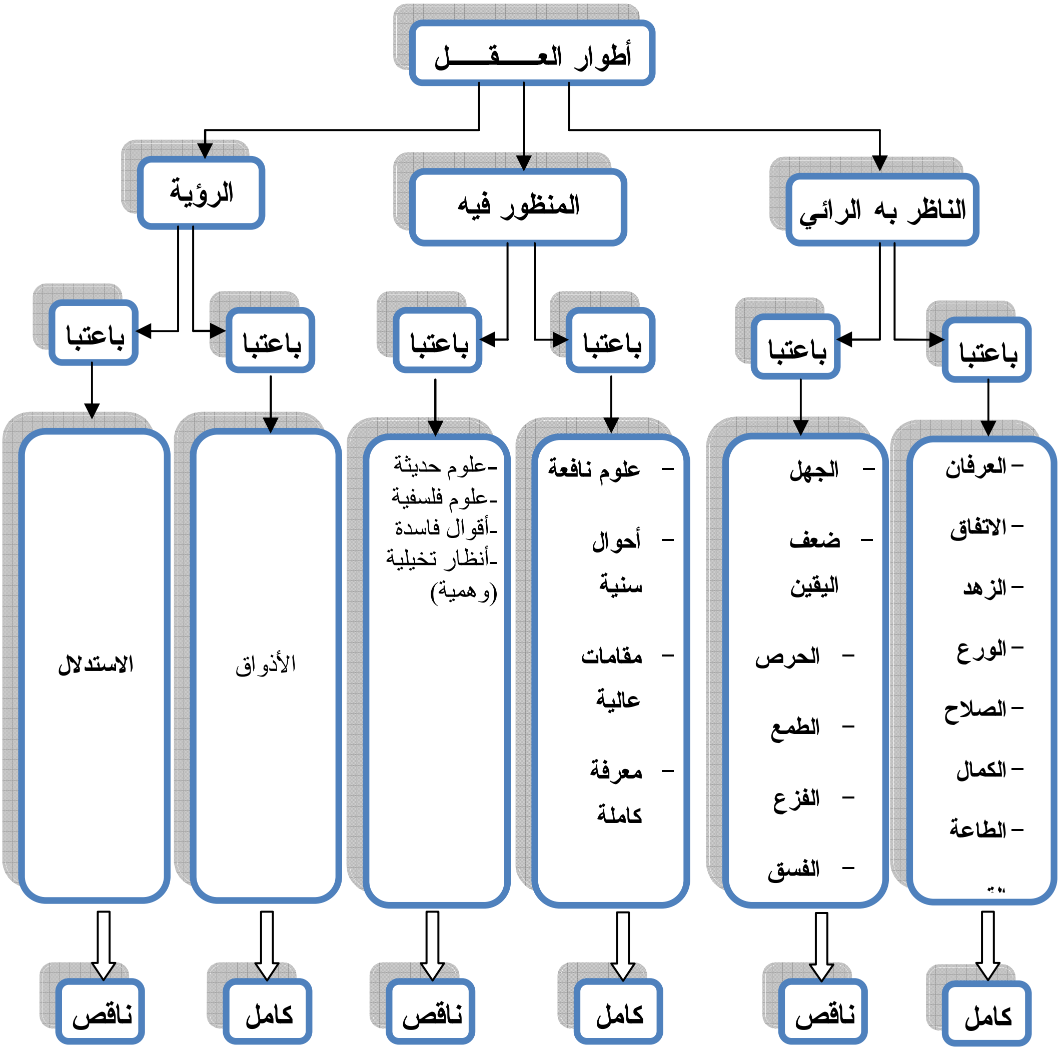
فالعقل يتطور باعتبار كماله ونقصانه على ثلاثة أطوار؛ وصورة العقل هنا جاءت على ثلاثة أنماط ،كل منها يشكل محورا للرؤية ،فالرائي: هو اسم الفاعل ،بمعنى أنه هو القائم بالفعل، ثم المرئي اسم المفعول : أي وقعت عليه الرؤية ،وأخيرا الرؤية التي هي المصدر.

إن الرائي – هنا- هو الناظر به، إذ يتطور بوصفه، فإن كان الناظر كاملا ، اتصف عقله بالكمال،وإن كان ناقصا، اتصف بالنقصان في الرائي باعتبار عرفانه وتقواه ،وزهده وورعه وصلاحه وكمال طاعته وقربه من ربه، أو باعتبار جهله وضعف يقينه وحرصه وطمعه وفزعه وفسقه وبعده عن ربه – فالعقل يزداد نوره بالطاعة،والنزاهة والعفة والتفرغ من الشواغل وينقص بالمعصية والحرص، وحب الدنيا والحظوظ واتباع الهوى – وتارة ينظر فيه باعتبار المرئي أي المنظور فيه، فيتطور نعته ،فإن كان علوما نافعة ،أو أحوالا سنية ، يريد التجلي بها فينظر في سببها أو مقامات عالية يريد الرقي إليها ، أو معرفة كاملة يريد الصعود إليها، فيتفكر بعقله في معارجها، فهذا العقل كامل لكمال المنظور فيه، وهو المراد بالمرئي ،وإن كان المرئي أي المنظور فيه ناقصا كعلوم حديثة أو فلسفية أو أقوال فاسدة تسوس بذرة الإيمان أو أنظار تخيلية أو وهمية لا حقيقية ،وقس على هذا ، فهذا العقل ناقص باعتبار المنظور فيه .

وتارة النظر باعتبار ما قلنا فيما سلف فإن كان صاحبه مريدا طريق الأذواق والوجدان ، فالنظر به نقصان ،والوقوف معه خذلان، وإن كان

قاصدا تصحيح مقام الإيمان عن طريق الاستدلال والبرهان ، فالنظر به كمال، واعتباره واجب في البرهان التي لا تدرك إلا به ، وإن أيده بأنوار الشريعة من الكتاب والسنة ، فهو كمال الكمال ،وهذا معنى قوله: تلوح : أي تظهر الأطوار منه ثلاثة[40].

ويمكن أن نوضح هذه الصورة المركبة الأجزاء ،كما سيأتي في هذا المخطط التوضيحي:




إن هذا التركيب المعقد للصورة يخلق توترا لدى المتلقى، ثم ما يلبث هذا الأخير يتحول إلى رغبة ملحة في تتبع هذا التوتر الصوري الذي يحيل على التجربة الرمزية الصوفية التي " تحولت إلى تجربة لغوية، بحيث تصبح أفقا

مفتوحا على المطلق و اللانهاية ومعراجا يسمو بنا إلى الرؤى والكشوف العلوية) [41]

إن العقل إذا صفا وتطهر نوره حتى اتصل بالعقل الأكبر فإنه يرى هذه الأكوان عبارة عن سطور مكتوبة في اللوح، فيصير عقل العارف حينئذ هو القلم واللوح، وفي هذا يقول الششتري:

**يكد خطوط الدهر عند التفاته إحاطته القصوى التي فيه أظهرتا(42)**

**ولوحا إذا لاحت سطور كياننا(43) له فيه وهو اللوح(44) والقلم(45) الأدنى**

هذا الذي يجعلنا نقر مع المتصوف أن للعقل حدودا لا ينبغي له تخطيها، بل إنه عاجز أصلا على تخطيها وتجاوزها، ومن جملة هذه الحدود عدم مجاوزة مجاله المعرفي إلى مجال الكشف، لأنه يجد نفسه أمام ثلاث حالات من العجز والقصور: فإما أن يعجز عن الوصول إلى ما يعطيه الكشف أو يعجز عن إدراكه، أو قد يصل إذا رام الوصول، ولكن وصوله لا يوثق به، بمعنى أنه مشبع بالريب والشك.

ومن هذه النقطة يبرز البديل المعرفي الممثل في فكرة الكشف وضرورته، لأنها الطريقة الوحيدة والأنفع، والسبيل المؤكد لإدراك ومعرفة ذات الجلال والإكرام.

تعني كلمة" الكشف" في اللغة العربية «رفعك الشيء عما يواريه ويغطيه»(45)وقد ورد ذكر هذه الكلمة ومعناها هذا في القرآن الكريم،في قوله تعالى:" لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد"(46)

أما في اصطلاح الصوفية، فلقد كثر تفسير هذه الكلمة، فيقال أنها تعني" الإطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية وجدا

وشهودا"(47) أي أن صاحب الكشف هو الذي تزاح عن بصيرته كل العوائق والحجب التي تحول دون قلبه والحقائق الإلهية اللامتناهية، فيغدو الكشف حينئذ «سلوكا معرفيا هدفه اكتشاف ذلك العالم والذات معا من حقائق ومعان»(48).

وتجدر الإشارة- هنا- إلى أننا لا نأخذ مفهوم الكشف، بمعنى التأويل فقط، إنما المقصود هو عملية ذات بنية معقدة لا يمكن اختزالها في جانب ما، وإنما يجب فهمها في تعقيدها النظري والعلمي معا.

عندئذ يصبح الكشف- أداة لدى الصوفي، وجزءا من مراحل التجربة الصوفية، فمن حيث كونه أداة فذلك أنها تزيل الحجب وتدرك الحقائق، ومن حيث كونه مرحلة فهو علم يدرك وينال من الإله وهبة.

لقد عرض الشاعر لفكرة الكشف حين قال:

وأَظْهَرَ مِنهُ الغَافِقِي لَمَا خَفَى وكَشَّفَ عنْ أطوارهِ الغَيْمَ والدُّجْنَا
كَشَفْنَا غِطاءً عنْ تَدَاخُلِ سِرّهَا فَأَصبَحَ ظَهْرًا مَا رأيتم لهُ بَطْنَا(49)

وبالالتفاف قليلا إلى أول القصيدة مرورا بوسطها ونهايتها، نلحظ ذلك الترتيب المتتابع للصور المتنوعة ، فبينما يرسم في بداية القصيدة فكرة الطالب وتعيين المطلوب، يتوجه في الصورة الثانية إلى تأكيد الوحدة والاتحاد، فيقوم بعد ذلك برسم صورة الحجاب الذي يشكله العقل، ثم يأتي لبيان طريقة كشف تلك الحجب، فيشكل هذا الانسجام الصوري المنطقي قيمة جمالية فنية تبعا لأنساق الأفكار وتتابعها.

إن استعمال الشاعر للفظ "الكشف" مرتين في ذينك الموضعين لم يكن اعتباطا، في "كشّف" بتشديد الشين للمبالغة ، أي كشف عن إطار العقل ومراتبه الغيم والحجب،و"كشفنا" بإسناد فعل الكشف إلى ضمير الجمع المتكلم.

ورجوعا إلى المعنى اللغوي الذي يفيد إزاحة الحجب والحواجز عن الشيء ليبدو واضحا جليا، وبإسقاطه على المعنى الاصطلاحي الصوفي يغدو الكشف في القصيدة رمزا على "رؤية الأشياء كما هي عليه،وأن هذه الرؤية لا يمكن الوصول إليها إلا عن طريق التجرد والمجاهدة والتحرر من عقال العقل والفكر لقصورها عن إدراك مجالات اللاوعي المبهمة»(50).

فصورة هذه الفكرة –إذن– مكثفة في لفظ الكشف الذي يرسم لنا هذه اللوحة بشكل مركز ورمزي، إذ من مقاييس الجمال في اختيار الكلمة أن تكون معبرة تعبيرا صادقا عن قائلها،تظهر فيه ثقافته،واتجاهات فكره وبيئته، ومذهبه الفلسفي، فيتسق الخطاب حينئذ في بنيته التصورية العميقة مع بقية الصور ،إذ بعد التحقق من وجود الحجاب ، لابد من إيجاد طريقة كشف هذا الحجاب.

وبهذا تبقى الصورة في كل هذا وذاك تمثل لمعادلة روحية طرفاها الإنسان (العابد) والله (المعبود) حيث يشد العابد رحاله الوجدانية للعروج إلى مستويات مقامية عدة في تلك المجاهدات،ومقصده في ذلك بلوغ أسمى درجات الروحانية والانفراد بأنوار المحبة الإلهية التي تستمد نسائمها من سلم الأحوال.

فالصوفية إذن يرفضون العقل،ولا يعترفون إلا بالكشف وسيلة وأداة معرفية، بها ترفع الحجب عن الذات العارفة لإدراك الحقائق الإلهية من مصدرها مباشرة دون وساطة.

إذن فهو سعي من الصوفي «إلى نبذ الواقع كلية وإقامة عالم ذاتي بعيد المنال يتجلى بطريق الكشف الباطني بعد إيصاد منافذ الحواس جميعا وتعطيلها»(51).وبالتالي محاولة منه لإقامة صلة حميمية من الحب بينهم وبين

ربهم،بحيث أذابوا الحدود وكشفوا الحجب وأزاحوا الغشاوة متوسلين لذلك الخلاص من أسر الجسد، وبلوغ درجة الفناء عبر طريق شاق من المجاهدات.

# الهوامـــــــش و المـــراجع

(1) آمنة بلعى: تحليل الخطاب الصوفي منشورات الاختلاف ،ط1،الجزائر،2002، ص19.

(2) مقال ضرورة التعبير ،موقع www.univ-alger.dz/soufi/mots.htm

(3) قمر كيلاني :في التصوف الإسلامي، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت،1962،ص106.

(4) محمد بن الصغير:بناء القصيدة الصوفية في الشعر المغربي، مطبعة بني يزناسن سلا ، ط 1، 2003 ، ص 179 .

(5) عبد المنعم الحنفي: الموسوعة الصوفية، مكتبة المدبولي للطباعة و النشر، ط 1 ، القاهرة، 2003 ، ص 628 .

(6) سارة آل سعود:نظرية الاتصال عند الصوفية، دار المنارة للنشر و التوزيع، ط 1 ، جدة ، السعودية ، 1991 ، ص 179 .

(7) ظهرت الأفلاطونية الحديثة التي تنسب إلى (أفلاطون)القرن الثالث للميلاد، فاستحدثت تفسيرا لما سبق أن عرضه أفلاطون من أفكار حول الإله الصانع، وتقوم الأفلاطونية الحديثة على أساس القول بالفيض عن المطلق الكلي الذي يحوي الوجود ولا يحويه شيء لأن كل شيء منه وهو مبدأ هذا الوجود ، يقول أفلاطون :"لولا الواحد لما وجد شيء على الإطلاق، فهو الحياة لأن الحياة تفيض منه،كما يفيض

الماء من النبع" .سارة آل سعود:نظرية الاتصال عند الصوفية، ص336.

(8) رجاء عيد : لغة النشر، ( قراءة في الشعر العربي المعاصر )، منشأة المعارف الإسكندرية، 2003 ، ص 280 .

(9) محمد جلال شرف : الدراسات في التصوف الإسلامي، دار النهضة العربية للطباعة و النشر، بيروت، 1974 ، ص 438 .

(10) جون كوهين:النظرية الشعرية، ( بناء لغة الشعر، اللغة العليا ) تر: أحمد درويش، دار غريب للطباعة و النشر، القاهرة، 2000 ، ص 69 .

(11) الديوان:تح:علي السلمي النشار، دار المعارف ،ط$_1$، الإسكندرية، 1960، ص72.

(12) عنًّا: حرف جر (عن)+ضمير المتكلم للجمع (النون).

(13) ابن منظور : لسان العرب، دار صادر، بيروت، 1992 ن ج4 ، مادة صعق .

(14) عنّا:عنّا الشيء يعن عننا وعنونا:ظهر أمامك.ابن منظور:لسان العرب،ج$_4$،مادة(عنن).

(15) ابن عجيبة : اللطائف الإيمانية، ضبط و تصحيح : عاصم إبراهيم الكيالي الدرقاوي، دار الكتب العلمية، ط 1 ، 2006 ، ص 76.

(16) الموسوعة الصوفية،ص721.

(17) الديوان،ص72.

(18) محمود سليمان ياقوت:علم المال اللغوي، دار المعرفة الجامعية، مصر، 1995 ، ص 396 .

(19) الديوان، ص72.

(20) ابن عجينة:اللطائف الإيمانية، ص82.

(21) جابر عصفور:الصورة الفنية،في التراث النقدي و البلاغي عند العرب، المركز الثقافي العربي، ط 3 ، دار البيضاء، 1992 ، ص 323 .

(22) ابن عجينة :معراج التشوف إلى حقائق التصوف، تح: عبد المجيد خيالي، مركز التراث الثقافي، ط 1 ، دار البيضاء ، 2004 ، ص 54 .

(23) ابن عجينة:اللطائف الإيمانية، ص99.

(24) الديوان، ص73.

(25) أحمد ابن محمد النوري،يعرف البغوي نسبة إلى قرية بغشور بخراسان ،وإن كان قد ولد ونشأ ببغداد اسمه النوري نسبة لقرية يقال لها (نور) وطريقته يسمونها النورية وتشبه طريقة الجنيد فقد كان من أقرانه وأساس الإيثار،وهو اجتماعي يكره العزلة ويذم الانزواء ويعلم مريديه الصحبة وحسن العشرة ،وتوفي في عام 295 هـ، الموسوعة الصوفية،ص586.

(26) م ن ، ص876.

(27) ينظر : ابن عربي: الفتوحات المكية، ضبطه أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، ط 1 ، بيروت ، 1999 ، ص90/2 .

(28) ساعد خميسي:نظرية المعرفة عند ابن عربي، دار الفجر للنشر و التوزيع، ط1 ، القاهرة، 2001 ، ص 203

(29) عدنان حسين العوادي:الشعر الصوفي، دار الشؤون الثقافية العامة د.ت، ص 220

(30) أبو الفرج عبد الرحمن ابن علي ابن محمد الجوزي، يمتد نسبه إلى مشرعة الجوز من أرياض بغداد حيث كان مولده عام 508 هـ،وهو علم عصره في التاريخ الحديث له نحو الثلاثمائة كتاب منها:(تلبيس إبليس، الذائع الصيت) ،والذي ينتقد فيه نهج الصوفية ويأخذ عليهم فيه مآخذ يقول إنها من تلبيس إبليس عليهم،الموسوعة الصوفية، ص132.

(31) أبو الفرج ابن الجوزي:تلبيس إبليس، تح : محمد الحسن إسماعيل و مسعد عبد الحميد السعدني، دار الكتب العلمية، لبنان، ط 2 ، 2002 ، ص 61 .

(32) الديوان ، ص73.

(33) م ن ، ص74.

(34) ابن عجينة:اللطائف الإيمانية، ص122.

(35) م ن ، ص122.

(36) عبد الإله الصائغ: الصورة الفنية معيارا نقديا، دار القائدي للطبع و النشر و التوزيع، د.ت ، ص 307 .

(37) ابن عجينة:اللطائف الإيمانية، ص118. وفي موضوع مراتب العقل بالتفصيل ، ينظر محمد عيد الرحيم الزيني: مشكلة الفيض عند فلاسفة الإسلام، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1993، ص93 إلى 128.

(38) الديوان، ص73.

(39) ينظر: ابن عجينة:اللطائف الإيمانية، ص104-105.

(40) عاطف جودة نصر:الرمز الشعري عند الصوفية، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، القاهرة، 1998 ، ص 65 .

(41) يكد وردت في شرح ابن عجيبة (يمد) .ينظر : ابن عجينة:اللطائف الإيمانية، ص107.

(42) كياننا:أصله كواننا فجمع على أكوان وكوان.ينظر:ابن عجينة:اللطائف الإيمانية،ص106.

(43) اللوح:هو محل التدوين والتسطير المؤجل إلى حد معلوم،القاشاني: لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام، ضبط و تصحيح: عاصم الدرقاني، دار الكتب العلمية، ط 1 ، لبنان ، 2004 ، ص 380 .

(44) القلم:رمز عند الصوفية وهو علم التفصيل والقلم الأعلى هو العقل الأول والروح الأعظم،وسمي القلم الأعلى من جهة كونه واسطة بين الحق في إيصال العلوم والمعارف إلى جميع الخلق.م ن، ص366-367.

(45) ابن منظور:لسان العرب،ج5، مادة (كشف).

(46) سورة ق/22 .كما وردت هذه الكلمة في القرآن في عشرين موضعا.

(47) الموسوعة الصوفية، ص924.

(48) منصف عبد الحق:الكتابة والتجربة الصوفية،منشورات عكاظ، الرباط ،1988، ص244.

(49) الديوان، ص76.

(50) مخبر الخطاب الصوفي في اللغة والأدب ،جامعة الجزائر، مقال ضرورة التعبير ، ص02.

موقع :2007/05/20 ، سا 11:30 www.univ-alger.dz/soufi/mots.htm

(51) عدنان حسين العوادي :الشعر الصوفي، ص247.